

Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Cordua, Carla
FILOSOFÍA COMO DIAGNÓSTICO CULTURAL
Revista de Humanidades, núm. 24, diciembre, 2011, pp. 9-23
Universidad Nacional Andrés Bello
Santiago, Chile

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227219001



- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REVISTA DE HUMANIDADES N°24 (DICIEMBRE 2011): 9-23 ISSN: 07170491

FILOSOFÍA COMO DIAGNÓSTICO CULTURAL

PHILOSOPHY AS CULTURAL DIAGNOSIS

Carla Cordua
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa
Santiago, Chile
cordua@vtr.net

Resumen

A lo largo del siglo XX se definió y extendió desde Europa una interpretación de la filosofía que carece de precedentes en la historia de la disciplina: la idea de que la tarea principal y hasta exclusiva de la filosofía es el conocimiento pensante de su propia época cultural. Se consideran críticamente las líneas generales de esta posición según algunos de sus principales representantes, los problemas que engendra y las limitaciones que la caracterizan.

Palabras claves: *diagnóstico cultural, filosofía, Mannheim, Freyer, Badiou, Lyotard.*

Abstract

During the past century, an unprecedented interpretation of philosophy arose in Europe and became popular throughout the world, postulating that the main —and perhaps the only— task of philosophy consists in reflectively taking stock of the current cultural age. In this paper, we critically examine the general lines of this position in the view of its main spokesmen, discussing the questions it raises, and the limitations that beset it.

Key words: *Cultural Diagnosis, Philosophy, Mannheim, Freye, Badiou, Lyotard.*

Recibido: 20-06-2011 Aceptado: 10-08-2011

Los tiempos modernos son tan complicados, inestables y novedosos que parecen exigir la posesión y el dominio de instrumentos especiales para poder habitarlos, para actuar en ellos al menos medianamente ubicados en vez de flotar en el espacio y el tiempo, perdidos por falta de dirección. En todas partes florecen hoy los consejeros que se ofrecen para dirigirnos, para convencernos de que hay valores y significados al alcance nuestro, siempre que nos organicemos, claro está, de acuerdo con sus instrucciones. Todo parece indicar que lo fácil y conveniente es dejarse decir cómo hacer, qué querer, hacia dónde avanzar, cuánto y qué esperar. Hasta la filosofía se ofrece hoy como ayuda orientadora en las circunstancias presentes. Sabemos que esta disciplina solía entenderse como depositaria de verdades teóricas duraderas, y hasta eternas, verdades lentamente conquistadas por generaciones de sabios, verdades universales ya apropiadas por muchos y siempre de nuevo disponibles para ser redescubiertas en toda su profundidad por los recién llegados al laberinto del mundo. Que incluso la filosofía tienda a incorporarse al equipo de los consejeros de personas desorientadas en el mundo de hoy entraña un cambio considerable. Desde que esta disciplina se presenta a menudo como discurso destinado a revelarnos dónde estamos,

cuáles son los rasgos que caracterizan a la época presente y qué podemos esperar de la existencia en ella, debemos reconocer que ha dado un viraje considerable que tal vez valga la pena examinar.

¿Cómo sucedió que las verdades universales de la filosofía pretérita fueron reemplazadas por teorías referentes al día y a la hora, a los lugares que frecuentamos, a las circunstancias cotidianas de Pedro, Juan y Diego? Estando nosotros despiertos e incluso alertas al presente pasajero ¿por qué necesitamos una teoría de los tiempos actuales y de su cultura que nos familiarice con lo más próximo? ¿Por qué debe haber especialistas que les descifren sus circunstancias a los contemporáneos? Es obvio que los nuestros son tiempos difíciles, complejos y muy rápidamente cambiantes: aunque la actualidad venga de lejos, debido a su fugacidad, su vigencia puede apenas ser descifrada cuando ya se ha alterado. La rapidez de los procesos reales y el carácter sorpresivo de las novedades que emergen de continuo, nos privarían de la oportunidad de hacernos cargo por nosotros mismos de lo que hay y de su posible sentido. El teórico francés de lo contemporáneo, Jean-Francois Lyotard, por ejemplo, refiere la situación a la crisis de la metafísica y de las instituciones académicas en las que solíamos confiar. Sin ellas y sin tantas otras señales confiables que han desaparecido, ¿cómo saber de qué se trata en la existencia aquí? Tantas cosas han perdido su legitimidad, entre ellas las grandes explicaciones narrativas, dice Lyotard, que sentimos la urgencia de apoyos nuevos que nos permitan recuperar un acceso inteligente a la variedad de lo real sin tener que negarla. ¿Qué mejor que una filosofía de la actualidad?

Si este es el caso, la tendencia reciente de algunos sectores de la filosofía tradicional a convertirse en un diagnóstico de la cultura vigente no basta. Pues lo que ella ha producido hasta ahora en el género de la orientación no cumple ni con las funciones de una guía, ni con las exigencias de una teoría válida. Más bien podría ser sospechada de no ser otra cosa que una réplica discursiva de su presunto objeto, los tiempos actuales; esto es, de ser un síntoma más de estos tiempos en vez de ser una forma de conocimiento de los mismos. Tanto su aparición reciente y acaso oportunista, su estridente novedad en contraste con la tradición, el modo improvisado como reduce las varias disciplinas de la filosofía sistemática a un solo tema complejísimo e inmanejable, hacen de esta tendencia filosófica algo muy expresivo de lo que ordinariamente llamamos “lo contemporáneo”.

Desde luego, al referirse a la época moderna o ya posmoderna, esta versión de la filosofía comienza por dar por supuesta la unidad de la cultura planetaria del presente, pasando por encima de la manifiesta variedad de los pueblos, los grados de madurez, las lenguas, las religiones, los sistemas políticos, la procedencia e historia, etc., de los grupos existentes. Dar por descontada la unidad de lo vario es evadir una de las razones de esa confusión que la teoría nueva debería ayudar a resolver. Llamar a la actualidad con nombres como "la época tecnocrática", como hace el filósofo español Ramón Queraltó, o llamarla "la era de la información o la del conocimiento", como dicen hoy día todos los periodistas, no es todavía proponer un concepto bien pensado que resista ser aplicado exitosamente o criticado razonablemente. Se trata de fórmulas más bien vacuas que solo se vienen a sumar a todo aquello cuyo desorden ruidoso alimenta la desorientación existente.

En efecto, las filosofías recientes, cuya tarea es la concepción del presente o de la cultura actual, operan con representaciones difusas e inabarcables, no solo debido a la cuestionable unidad de su tema sino también porque tenemos razones para dudar que la diversidad de este tipo sea accesible al saber tal cual y sin recortes importantes. No hay conceptos de lo indefinido y carente de límites. Por eso el conocimiento del presente, en la medida en que existe, no redunda en un concepto intelectualmente productivo; tiende más bien a asimilarse al suceder actual y llega a imitar el estilo de aquello que se siente llamado a interpretar. Esto resulta evidente tanto por algunos detalles expresivos como por la relativa oscuridad de las exposiciones que caracteriza a esta postura. Este tipo de filosofía se interesa mucho más, y le presta por eso una mayor atención, a lo que diferencia lo moderno de lo posmoderno, por ejemplo, que a las tremendas diferencias internas del mundo envuelto en el proceso de globalización en curso. La filosofía de los últimos tiempos suscita la sospecha de que ella misma es, en alguna medida, una de las expresiones involuntarias e ingenuas de los tiempos nuevos, un síntoma de la época más que una teoría de la misma. Entendida como diagnóstico de la cultura, o como "ontología de la actualidad", como la llama el filósofo francés Eric Alliez, se habría convertido en un rasgo expresivo del suceder actual en vez de ser una explicación del mismo. Si fuera así, estos esfuerzos estarían destinados a desaparecer junto con los tiempos que los produjeron y no llegarían a ser algo capaz de incorporarse a la historia de la filosofía fundada en la Grecia antigua.

La filosofía académica del siglo XIX europeo y americano se debatió entre dos versiones que prácticamente privaban a la disciplina de sentido y la relegaban al desván de los remanentes del pasado. El positivismo y el historicismo mal entendido, convertidos en seudo filosofías, habían planeado, sin ponerse de acuerdo, sacar a la filosofía de entre las actividades humanas actuales. La filosofía metafísica, sostuvo Augusto Comte, ha sido superada por las ciencias particulares. Junto con la magia y la brujería, que tuvieron una función legítima en tiempos primitivos, la filosofía también la tuvo en el período metafísico, pero debe ahora despejar el lugar para dar paso al único conocimiento verdadero que es el que produce la investigación empírica de las ciencias especiales. La filosofía especulativa, por su parte, habiendo descubierto la historia, y con ella la riqueza de su propia tradición a lo largo de más de 20 siglos, encontró que ella, más que una ciencia con su propio objeto independiente, era, en último término, una tradición. La actualidad de esta tradición dependía de la memoria y del trato continuo con el pasado, de hacerlo accesible para repensarlo como un tesoro permanente. La filosofía llegó a entenderse como el cultivo de su propia historia, el conocimiento del curso multisecular de la filosofía. El pensamiento más original del siglo XIX no se dejó captar por ninguna de estas dos renuncias, la del positivismo y la del seudo historicismo, que intentaban sustituir al pensar filosófico por la investigación empírica y por el estudio de las grandezas de su propio pretérito.

Al mismo tiempo el poderoso mensaje de Nietzsche denunciaba este tipo de historia embalsamadora como la última consecuencia desastrosa del intelectualismo socrático-platónico que había envenenado los comienzos poéticos del pensamiento griego. Su condena tajante de la metafísica y de la tradición, seguida de su invitación a renovar la filosofía europea de raíz, alentaron los primeros asomos de la noción de que la disciplina podía zafarse de su pasado y recomenzar si ejercía una voluntad capaz de fundar un futuro nuevo y libre de amarras. Esa fue la primera vez que un gran filósofo descartó la entera historia de la filosofía entendida como liberación del deber, siempre actual, de pensarlo todo otra vez ahora. No habría sido otra cosa que un extravío curable, una condena de la historia del pensamiento que se repitió con algunas variantes hasta entrado el siglo veinte: lo encontramos también en Heidegger como "el olvido del ser" y en Wittgenstein como la historia de las confusiones mentales de origen lingüístico malinterpretadas

como problemas teóricos. El campo arrasado del pasado parece disponible para introducir novedades. Y estas se producen en cantidad, especialmente provenientes de las ciencias sociales, de la psiquiatría y de la historiografía.

En 1943, el sociólogo alemán Karl Mannheim, refugiado en Londres, publicó en inglés un "Diagnóstico de nuestro tiempo" (*Diagnosis of our Time*), que fue rápidamente traducido al castellano y publicado el año siguiente por el Fondo de Cultura Económica y unos pocos años después fue vertido al alemán, siempre con el mismo título, "Diagnóstico de nuestro tiempo", una frase de esas que se pueden entender de muchas maneras pero que, tal vez por eso, hacen época. Poco después, en 1955, aparece la "Teoría de la época actual" (*Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*) de Hans Freyer, el filósofo e influyente sociólogo conservador que pensaba que la sociología derivaba de la filosofía de la historia. 1943, 1955: podemos ver que hacia mediados del siglo XX la idea de una teoría del presente, que ligaba a la filosofía con la historia, la medicina psicológica y la sociología, ya se había establecido como tema principal de figuras intelectuales de primera línea. Diez años más tarde el joven Michel Foucault ya usaba la palabra "diagnosticar" para referirse específicamente a la filosofía y sus tareas. Dice: "Después de Nietzsche, la tarea de la filosofía es diagnosticar y ya no la de tratar de decir una verdad que pueda valer para todos y por todos los tiempos. Yo me propongo diagnosticar, efectuar un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy día, decir lo que nosotros decimos. Este trabajo de excavación debajo de nuestros pies caracteriza, después de Nietzsche, al pensamiento contemporáneo, y en este sentido puedo declararme filósofo" (I: 634).

Resulta interesante ver que Foucault concede entonces que, en cuanto práctica del diagnóstico, la filosofía depone su independencia y consiente en mezclarse y colaborar con otras disciplinas. Dice:

> Para Nietzsche filosofar consistía en una serie de actos y de operaciones relacionados con diversos campos: era filosofar describir una tragedia de la época griega, era filosofar ocuparse de filología o de historia. Por lo demás, Nietzsche es quien descubre que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo del diagnóstico: ¿qué somos nosotros hoy día? ¿qué es este 'día de hoy' en el que vivimos? . . . Me parece que Nietzsche había atribuido un nuevo objeto a la filosofía. (I: 640-1, 693)

Veinticinco años más tarde, en 1983, ya algo cansado del supuesto deber filosófico del diagnóstico, dice Foucault:

> Creo que es preciso tener la modestia de decirse que . . . el momento en que uno vive no es ese momento único, fundamental o apocalíptico de la historia, en el cual todo se cumple y todo recomienza. Aunque sea muy interesante y pida ser analizado . . . y haremos bien en preguntarnos: ¿qué es esto de existir hoy día? Pero no dándose la facilidad un poco dramática y teatral de afirmar que ese momento en el que somos es, en la profundidad de la noche, el de la mayor de las perdiciones o, en pleno día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los demás, o, más bien, es un día que nunca es del todo como los demás. (II: 1267)

La entrada masiva de información empírica en la exposición filosófica del nuevo cuño obedece a una renuncia a reconocer una frontera entre lo conceptual y lo que hay en el espacio y el tiempo, entre lo trascendental y lo existente, entre lo *apriori* y lo *aposteriori*. La filosofía tradicional, que elaboró estas distinciones de las que dependían su rigor autónomo y sus pretensiones de validez universal, solía mantenerse cuidadosamente al lado del concepto, de lo trascendental y de lo *apriorístico.* Las existencias empíricas solían ser incorporadas al discurso filosófico solo como ejemplos, como casos explicativos o dotados de funciones ilustrativas, pero no eran ni el asunto estudiado ni las instancias demostrativas de la exposición. Suprimida la frontera entre concepto y existencia, desaparece la diferencia de rango entre la filosofía y las ciencias particulares, todo saber pertenece al mismo nivel y cualquiera de sus partes puede combinarse con cualquier otra sin considerar su procedencia. La filosofía como diagnóstico de la época presente se alimenta, en consecuencia, copiosamente con las conclusiones procedentes de las disciplinas llamadas humanísticas, la historiografía, la psicología, la sociología, la antropología. Sin considerar la enorme diversidad de los métodos de estas disciplinas, la peculiaridad de su vocabulario y de sus procedimientos de verificación, entre otras muchas diferencias, la filosofía del presente acepta sus conclusiones sin discusión y las incorpora a su discurso. Pensadores como Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk se valen sin explicaciones de

estos procedimientos sincréticos en obras filosóficas que cuentan con la desaparición de las exigencias pretéritas de legitimación y autonomía de la disciplina. Obviamente se ha producido un cambio serio y de vasto alcance en la noción heredada de racionalidad.

El caso de las relaciones entre la filosofía de la actualidad y la antropología resulta interesante desde el punto de vista de la trasgresión del ámbito del puro concepto que practican los filósofos de la cultura contra el exclusivismo de la tradición. En *Ser y tiempo* Heidegger analiza las estructuras de la existencia humana pero todavía niega terminantemente que su análisis fenomenológico tenga algo que ver con la antropología, una disciplina naturalista: pues de la existencia fáctica la exposición filosófica solo considera sus estructuras universales y necesarias. El método idealizante separaría, en su versión tradicional, lo contingente de lo esencial. Peter Sloterdijk, el discípulo crítico de Heidegger, adopta con toda tranquilidad algunas de las enseñanzas de *Ser y tiempo* para interpretar al hombre contemporáneo, pero combinándolas con sus propias investigaciones antropológicas, que no aspiran a tener un alcance trascendental. La antropología actual es para Sloterdijk una parte interna de su filosofía de las esferas, dedicada a la existencia colectiva de la edad de la 'tercera globalización'. El rechazo general de la filosofía "académica" por este filósofo alemán y por otros pensadores del mundo actual, despacha al pasado no solo a un autor, a una obra, a una teoría sino que, mucho más radicalmente, a toda la manera de vivir y de laborar del filósofo tal como lo encarna, desde el siglo XVII en adelante, la personalidad del profesor universitario. La introducción en la filosofía de temas inauditos como los que ocupan hoy a la psiquiatría, la literatura y la política, asuntos como las anormalidades sexuales, las experiencias del aburrimiento y de la náusea, la acumulación del resentimiento como factor del cambio social, y otros por el estilo, le habrían parecido en extremo inconvenientes al filósofo académico de la época anterior.

Alain Badiou, el filósofo francés nacido en 1937 en Marruecos, es autor de un panorama de la filosofía francesa contemporánea dotado de un mapa destinado a caracterizar las tendencias recientes de la filosofía. Se concentra especialmente en el período que va de Sartre a Deleuze. Este mapa enfoca una de las regiones del pensamiento contemporáneo en las cuales ha florecido con más fuerza y originalidad la filosofía como diagnóstico de la actualidad. Según Badiou, el sello principal o dominante de ese período

francés del siglo XX debiera llamarse "la aventura del concepto", debido a que la filosofía se constituye como una nueva relación entre el concepto y lo existente. La novedad residiría en que los pensadores considerados se dedican a una búsqueda aventurera y nómada, insólita para ser algo emprendido por conceptos, que Badiou caracteriza enumerando sus seis iniciativas principales. Estos caracteres nos dan una idea más precisa de lo que busca ahora el pensamiento: qué sacrifica al buscar, cómo busca, para qué y en nombre de qué busca. Estas seis revelaciones del carácter de la aventura del concepto suceden como sigue:

1. En ella desaparece la frontera o la separación entre el concepto y la existencia colocando en el lugar de ellos al acontecimiento o *Ereignis,* o también al proceso y a la creación. En estos últimos el concepto y la existencia surgen juntos y a la misma vez.
2. Ella introduce un nuevo tipo de filosofía, uno que ya se ha separado de su anterior formato académico. Este divorcio de su pasado hace posible tratar filosóficamente temas nunca antes abordados por la disciplina: la filosofía actual se contamina con las esferas de lo sexual, lo artístico, lo psiquiátrico y lo social.
3. Organiza un cortocircuito entre la razón teórica y la razón práctica.
4. Agudiza a la filosofía política hasta convertirla en una práctica intervencionista que tiene el sello de un concepto reflexivo destinado a la agitación.
5. Abandona del todo el modelo del sujeto autónomo reflexivo, reubicándolo como partícipe en un diálogo, provocando así una rivalidad entre la filosofía y el psicoanálisis.
6. Interviene en la cuestión del estilo del discurso filosófico: a propósito del diálogo introduce la rivalidad entre filosofía y literatura.

Me he detenido en el mapa de Badiou porque me parece sugerente e ingenioso; registra acertadamente algunos de los procedimientos y las posiciones decisivos de la filosofía concebida como diagnóstico de la época. Volveremos sobre algunos de estos temas, pero debo advertir que la presente exposición no se atiene al planteamiento que Badiou llama la "aventura del concepto", posición que crea la expectativa, equivocada a mi parecer, de que las varias proposiciones de una filosofía pensada como diagnóstico cultural se dejan ubicar dentro de un solo mapa; creo que la variedad del panorama actual de las proposiciones teóricas no se deja mapear.

La elección de la palabra "diagnóstico" para la concepción filosófica de su propia actualidad expresa la convicción de que los tiempos en que vivimos son, como las enfermedades, preocupantes y a veces amenazantes. De los médicos decimos que diagnostican al enfermo, al loco, al insomne, al que parece encontrarse fuera de su estado normal. Quienes practican la actividad de diagnosticar conocen lo que sucede mediante síntomas y signos, no directamente y en persona. El saber no procede, en este caso, de una intuición inmediata de aquello que se desea conocer, sino gracias a una lectura ilustrada de las señales manifiestas. Los diagnósticos culturales proceden, en efecto, de esta manera. De las señas elegidas en la actualidad depende el juicio acerca de ella. Si la atención recayera sobre otros síntomas, el diagnóstico resultante variaría considerablemente. Como reacción a estas producciones intelectuales Karl Jaspers expresa su alarma frente a la proliferación de los diagnósticos y propone su doctrina de las 'cifras', destinada a preservar y reconocer el origen autónomo y peculiar del quehacer filosófico y de su expresión discursiva, especialmente frente a las dos disciplinas actuales que procuran reducirla a sus propios conceptos y procedimientos, esto es, de someter a la filosofía ya sea a la religión, ya sea a las ciencias particulares.

Quien desee practicar un diagnóstico del presente, a pesar de que el asunto por diagnosticar es difícil de circunscribir por la enorme variedad de aspectos investigables de cualquier actualidad mundial y colectiva, no puede ocultar del todo la característica parcialidad de su propósito. Un presente investigable solo puede haber en relación con un pasado determinado y con un cierto futuro hipotético. Prestarles también a estos la atención y el interés debidos, por mucho que sea el presente el que dicta la perspectiva, hace de la empresa del diagnóstico filosófico algo rayano en la imposibilidad. El historicismo, que desvalorizó a la metafísica desdeñosa de lo temporal, y también a la aspiración a formular verdades eternas, universalmente reconocidas, no llegó nunca a negar la continuidad de la actividad filosófica entre los griegos y, digamos, la fenomenología de Husserl. Aunque mantenga abiertos los ojos ante el cambio interno dentro de este continuo, no conseguirá informar sobre el sentido que estos cambios tienen, ni predecir la dirección futura que el proceso lleva, ni tampoco las razones que ligan al presente con determinado pasado o sus obligaciones con el porvenir. Estas tareas solo las puede abordar la especulación conceptual, no la mera descripción de los tiempos y

de la sucesión de las culturas. El tiempo histórico es un campo minado para la teoría filosófica, sea académica o aventurera, antigua o actual. Agravando estas limitaciones, el diagnóstico de la actualidad desconsidera del todo además que su tema sacrifica la variedad interna de la filosofía sistemática del pasado, que incluía los campos de la lógica, la epistemología, la ética, la estética entre otros, entendidos como disciplinas con un sello y tareas propias. Las divisiones entre diversos aspectos de la realidad considerada no corresponden ni representan a la ordenación plural de los varios campos objetivos de la investigación de la verdad.

A pesar de sus limitaciones, esta posición representada por muchos filósofos recientes se explica porque ofrece maneras de deshacerse de algunos porfiados problemas metafísicos con los que el pensamiento viene batallando por siglos, sin lograr resolverlos y sin haber conseguido replantearlos convincentemente. Dos casos: se ha vuelto imposible acoger, tal cual ellas fueron en el pasado, a las filosofías antiguas del ser y a las filosofías modernas del sujeto. Resulta obvio que el discurso sobre el ser, entendido este como la totalidad o el conjunto de lo que hay, presupone una visión mística del todo, pues este todo no puede ser nunca el asunto de la experiencia de nadie como nosotros, situados como estamos en el espacio y el tiempo y limitados por ellos. Las personas naturales solo tenemos experiencias en perspectiva, desde cierto punto de vista y limitadas por un horizonte que depende tanto de nuestra posición actual como de la capacidad de nuestros sentidos corporales, nuestras habilidades, educación, etc. En contraste, la totalidad o el ser solo podrían ofrecerse a una visión o experiencia extática, que tiene el inconveniente de que es íntima, personal y no depende de la voluntad, según los expertos en ella. Imposibles de compartir con otros, las visiones extáticas o místicas no pueden ser repetidas o examinadas críticamente, son un don que convierten al receptor en alguien excepcional que usará la idea revelada de totalidad de acuerdo a su inspiración. Por eso, en tiempos prosaicos, cuando los filósofos ya no reclaman ser capaces de éxtasis que les revelen el todo, escasean las filosofías del ser, y cuando llega a haberlas es porque para sus autores "ser" no designa la totalidad, sino que ellos han decidido darle al término otro sentido que el tradicional.

Pero la escasez de visionarios es solo uno de los factores que han contribuido a favorecer los cambios recientes en las maneras de hacer filosofía. Las filosofías modernas que se interesan por la subjetividad humana, de

la que hacen depender todo, el saber y la actividad, el arte y la ciencia, las culturas y las religiones, el progreso y las técnicas, estas filosofías del sujeto se concentran en forjar un concepto de sujeto que sea capaz de explicar la universalidad de sus capacidades y la omnipresencia de su sello en todas las cosas. Dan con una idea apasionante que todavía figura como principio de una buena parte de nuestras convicciones sobre nosotros mismos. Se trata de la idea de sujeto. El pensamiento moderno convierte al sujeto en el fundamento de la verdad, en la fuente de las iniciativas y de la creación, en la garantía de las relaciones racionales entre personas, en el motivo por el cual el hombre es superior a la naturaleza y encuentra los modos de someterla a su servicio. Para que el concepto de sujeto pueda desempeñar todas estas funciones debe ser concebido como autosuficiente, autónomo, independiente, racional, libre, poderoso e inventivo. Primero el sujeto cartesiano, luego el empirista, después el kantiano, seguido, en el siglo XX, por el sujeto trascendental de la fenomenología.

Pero Marx, Freud, de Saussure y Foucault, entre otros muchos, criticaron la noción de sujeto y consiguieron destronarla de sus alturas. Su examen crítico muestra que el sujeto no es ni autónomo, ni independiente, ni solitario y libre, ni racional o fundamento del conocer. Las culturas, sostiene Foucault, se fundan no sobre la subjetividad sino sobre un *a priori* histórico sin sujeto. Hay que investigar los códigos de las culturas, esas formas que ellas se dan a sí mismas y que son a la vez temporales y espaciales, diferentes en China que en América, en América que en la India, códigos mediante los cuales las culturas establecen la *episteme* o código fundamental de cada una de ellas, constituida tanto por las certezas conocidas, como por eso no pensado que hay siempre en el fondo del pensamiento. Junto con sustituir al sujeto solitario por los colectivos culturales, la autonomía del pensar y el conocer, por la heteronomía, la independencia frente a la naturaleza, por la integración en ella, la filosofía del siglo XX somete a crítica al humanismo y llega a proclamar la muerte del hombre, como decía el estridente *slogan* filosófico que recorrió el mundo. Este se refería, naturalmente, no a la extinción de la humanidad, sino al surgimiento de una nueva, que se entiende a sí misma de otra manera que la anterior, que tiene otros planes para el futuro, otra actitud que la principalmente calculadora y explotadora, que comienza a aprender el respeto de la naturaleza debido a que dejó de sentirse superior a ella.

Después de la muerte de Dios, la muerte del hombre ha sido agregada a las proclamaciones que se anuncian orgullosa y cómicamente como los logros de la sabiduría más reciente. Últimamente se ha querido defender también la tesis según la cual necesitamos una sociología, una psicología, una filosofía, etc. en las que las cosas sean lo principal y no ya los humanos. Valgan como ejemplos de lo que explicamos antes estos casos más llamativos. Es obvio que la filosofía no puede desviar o debilitar las tendencias dominantes; no es tan importante ni tan poderosa. Pero esto no quiere decir que esté obligada a convertirse en cómplice de tales tendencias. En este clima cultural nace el problemático proyecto de filosofía como diagnóstico de la época del que hemos estado hablando. Como siempre a lo largo de la historia de la disciplina, la proposición teórica de una filosofía que decide pensar la actualidad será una en la que el filósofo encontrará más de algo nuevo que aprender mientras descubre, al mismo tiempo, los aspectos de su posición por donde ella pide urgentemente ser criticada. Será inevitablemente autocrítica cualquiera que sea su temática principal.

Las críticas formuladas a la filosofía como diagnóstico de la actualidad están dirigidas, principalmente, contra la estrechez del concepto representado por esta posición. Aunque pensar y conocer la propia actualidad haya sido, desde Hegel en adelante, una tarea reconocida por muchos filósofos, ello no autoriza a convertir este enfoque en el contenido exclusivo de la disciplina. Se trata de una tarea entre otras y lo que la expone a objeciones es su pretensión expresa o tácita de exclusivismo, que no se justifica aunque se la formule en nombre de la urgencia con la que los contemporáneos necesitamos orientarnos en las nuevas circunstancias. Pues, por complejos y autosuficientes que parezcan nuestros tiempos, enfocarlos bajo una perspectiva excluyente significa, entre otras cosas, separar al presente del pasado y del futuro, a pesar de que estos son, cada uno a su manera, partes integrantes de cualquier actualidad bien analizada.

Pero eso no es todo. La dedicación a una sola cuestión presupone que los conceptos del discurso filosófico de hoy han perdido el alcance universal que la disciplina les solía atribuir. Seguimos pensando conceptualmente, y también cuando practicamos un estricto control crítico sobre el alcance de nuestros conceptos, recurrimos de nuevo a conceptos para fijarles sus límites y condiciones de validez. La historicidad del pensar y la relativa dependencia del discurso filosófico de la particularidad de una lengua nacional ¿obligan,

acaso, a excluir la posibilidad de que el filósofo haga planteamientos capaces de sobrevivir al presente? Seguramente no, dado que existen muchas más maneras de trascender una época que las que parece haber a primera vista. Hay doctrinas que atraviesan lenguas y tiempos diversos debido a que se refieren al carácter fundamental de casi cualquier forma de existencia humana en la tierra, como es el caso de la desobedecida prohibición de matar, por ejemplo, cuya validez persiste debido a las razones que la sustentan. También poseen una validez capaz de durar más allá de las circunstancias actuales las ideas que podrían ser redescubiertas en el futuro porque servirán de inspiración a otras versiones de las mismas, debido a que sugieren cambios necesarios, soluciones a problemas oscuros y difíciles de plantear, etc. La filosofía ha sido formulada siempre a partir de una confianza radical en la posibilidad de que hay tal cosa como verdades duraderas y necesarias.

¿Nos resignaríamos, acaso, definitivamente a carecer de una verdadera teoría universal de la conciencia humana? No cabe dudar de la importancia de un saber de esta clase, decisivo no solo para la filosofía y los filósofos sino para los seres humanos en general. No recibiríamos ese saber como un regalo de otras disciplinas, de la psicología, de la medicina psiquiátrica, de las ciencias sociales, de la teoría de la comunicación, del lenguaje, de la semiótica. Todas estas materias pueden enriquecer a la filosofía con los resultados que producen sus investigaciones, las cuales siempre presuponen la conciencia humana, pero ninguna de ellas puede reemplazar la pregunta que indaga la conciencia a la luz —o a las tinieblas— de la posibilidad de que no la hubiera en absoluto. Las pretensiones universales y absolutistas de la metafísica han sido debidamente criticadas, y el filósofo actual que vuelva a intentar la especulación incondicional, a sabiendas de que sus sucesores encontrarán las debilidades y las deudas no advertidas de su obra, es consciente también de que hacerlo ahora, después de la agudización del espíritu y de la práctica crítica, será diferente que habérselo propuesto desde la relativa desaprensión del pasado. Porque es nuevo y difícil, vale la pena y no faltará quien lo intente. Veremos que el resultado que la filosofía obtiene, ejercida en las condiciones actuales, alimentará, no seguramente verdades absolutas y eternas, pero sí la conservación y la vivacidad de una tradición de radicalismo y audacia que es el sello de la gran tradición filosófica.

Bibliografía

Alliez, Eric. *Les Temps capitaux 1 et 2.* Paris: Éditions du Cerf, 1991 et 1999. Impreso.

—. *De l'impossibilité de la Phénomenologie: Sur la Philosophie francaise contemporaine,* Paris: J. Vrin, 1995. Impreso.

Badiou, Alain. *Manifeste pour la philosophie,* Paris: Le Seuil, 1989. Impreso.

—. *Second manifeste pour la philosophie,* Barcelone: Champs Essais, 2010. Impreso.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954-1988.* 2 vols. Paris: Éditions Gallimard, 2001. Impreso.

Freyer, Hans. *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt,1955. Impreso.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer, 1953. Impreso.

Jaspers, Karl. *Cifras de la trascendencia,* Madrid: Alianza Editorial, 1993. Impreso.

—. *Von der Wahrheit,* München: R. Piper & Co., 1947. Impreso.

Lyotard, Jean-Francois. *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. Impreso.

Mannheim, Karl. *Diagnosis of our Time.* London: K. Paul, Trench, Trubner, 1943. Impreso.

Queraltó, Ramón. *Etica, Tecnología y Valores en la Sociedad Global.* Madrid: Tecnos, 2003. Impreso.

Sloterdijk, Peter. *Sphären I, II, III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998-2004. Impreso.

Wittgenstein, Ludwig. *Schriften, Philosophische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960. Impreso.